



Cahiers d'études africaines

189-190 | 2008
Territoires sorciers

Le monde à l'envers

Enfance et kindoki ou les ruses de la raison sorcière dans le bassin du Congo

Patrice Yengo



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/10772>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.10772

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 7 avril 2008

Pagination : 297-323

ISBN : 978-2-7132-2141-5

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Patrice Yengo, « Le monde à l'envers », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 189-190 | 2008, mis en ligne le 08 avril 2011, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/10772> ; DOI : 10.4000/etudesafriaines.10772

Patrice Yengo

Le monde à l'envers

Enfance et *kindoki* ou les ruses de la raison sorcière
dans le bassin du Congo

Des études ethnologiques ont fleuri ces dernières années qui ambitionnent de revisiter la sorcellerie sous l'angle de la prolifération des actes dont elle serait tributaire et où se mêlent les luttes pour les positions sociales, les conflits familiaux, etc. Les bouleversements survenus à l'échelon mondial après la chute du mur de Berlin et leurs conséquences sur les sociétés ne sont pas étrangers à cet engouement. Dans le courant qui les porte, ces études fluent dans deux directions opposées, une première qui inclut le retour de la sorcellerie dans la dynamique de la modernité africaine (Comaroff & Comaroff 1993 ; Rowlands & Warnier 1988 : 118-132) et une seconde qui y perçoit les marques d'une évidente retraditionnalisation (Chabal & Daloz 1999 ; Kagwanja 2006 : 51-75)¹. Que l'on évoque la retraditionnalisation ou la modernité, la question reste toujours posée de savoir comment la sorcellerie se transforme dans une situation devenue anémique ou comment celle-ci participe à lui redonner du sens en s'appuyant sur la reconfiguration politique et sociale en cours. Ce qui a toujours traversé la relation sorcellaire, quel que soit l'angle par lequel on l'aborde, mais qui n'est évoqué que tacitement dans les études qui ont cours actuellement, c'est la structure parentale. Autrement dit ce qui nous intéresse ici, c'est la permanence d'une idéologique, derrière laquelle se profile une structure, et toujours la même, la parenté. Mais au moment où éclate la structure parentale dans le contexte urbain, peut-on imaginer une sorcellerie exclusivement générique qui ne se matérialiserait que dans des oppositions au sein des lignages, sans tenir compte de sa diversification et des formes qu'elle prend par son expansibilité même ? Il s'agit ici de suggérer qu'entre l'aspect structurel que lui reconnaissent les anthropologues et ses manifestations débridées actuelles, le cadre qui l'accueille ne s'est en aucune manière délégitimé et que la parenté reste toujours au cœur de la pensée de la sorcellerie. En outre, ni l'hétérogénéité des pratiques (d'ailleurs on dit en Afrique centrale « faire des pratiques ») qui vont des matches « fétichés » de football aux filtres de séduction, voire

1. Voir aussi la critique de ce dernier texte par Godwin Rapando MURUNGA (2006 : 30).

aux trafics d'organes pour hommes politiques, ni les phénomènes d'apparition récente comme les enfants-sorciers, ne doivent nous faire perdre de vue les délimitations qu'impose la diversification dans le champ sorcellaire au sens le plus large du terme, comme on l'a toujours fait classiquement, entre *sorcery* et *witchcraft*.

Aborder la sorcellerie de nos jours en Afrique centrale, c'est insister sur les mutations de l'entreprise sorcière, c'est-à-dire sur le fait que non seulement la sorcellerie en ce sens commun est toujours là — donc il n'y a pas retraditionnalisation mais bien permanence —, mais encore que sa montée en virulence ne relève pas tant de sa « modernisation » que des mutations qui affectent sa structure de base, la parenté. Sur la base des nouveaux discours qui circulent sur la sorcellerie, le risque est toujours grand, au regard de la multiplicité des pratiques, de réduire la distance entre *sorcery* et *witchcraft* en hypostasiant les faits relevant de la sorcellerie. À prendre la cohérence des différents énoncés attribués à la sorcellerie pour le système sorcier lui-même, on s'expose à conférer une autorité abusive à des pratiques dont les appellations fluctuent en fonction des usages. Certes, entre les deux formes, la distinction est difficile à établir tant les manifestations restent redoutées et le nom commun de sorcellerie continue d'identifier des afflictions non déterminées. Plus que jamais peut-être le principe sorcellaire s'impose socialement et culturellement, en particulier comme logique structurante des représentations de l'anomique, de l'infortune, de la précarité.

Et pour ce qui est de la retraditionnalisation, y aurait-il eu un dépassement de la tradition, une modernisation des pratiques sociales et politiques ? Et d'où nous viendrait cette sorcellerie disparue, ces pratiques d'un autre âge ? Assurément, du fond des illusions qui ont toujours empêché de percevoir, dans le rapport à l'Afrique, les ruses de la raison sorcière derrière laquelle se glissent les conversions au christianisme, la complaisance au fatras des prescriptions (bonne gouvernance, ajustement structurel, développement durable) des organisations financières internationales (FMI, Banque Mondiale), voire récemment encore l'adhésion massive aux principes démocratiques et humanistes officialisés par les élections « libres », le multipartisme, l'État de droit. De la même façon que les dictateurs tant décriés sont revenus, parés d'une légitimité retrouvée sinon jamais perdue, la « sorcellerie » réapparaît avec le visage de la modernité. D'où la nécessité, dans la réflexion sur les mutations de l'entreprise sorcière, de dialectiser la permanence des fondamentaux de la sorcellerie avec la venue de nouvelles formes d'imputation, notamment celles des enfants-sorciers, puisque ce qui fait problème est justement la direction prise par l'imputation. Se précise alors le sens de cette réflexion : il ne s'agit pas seulement d'invoquer la résistance du phénomène sorcier ou sa résurgence, mais d'entrevoir à travers les voies qu'il emprunte, les éléments politiques et culturels constitutifs de la crise actuelle qui le légitiment et dont il devient l'énoncé le plus explicite. Mais auparavant, il s'agit de remettre sur pied la dimension agonistique de la sorcellerie et des progrès matériels. Appartenant au même registre, celui de la domination des fétichismes, sorcellerie et capitalisme se sustentent mutuellement.

Cette idée est émise confusément par les théoriciens de la modernité sorcière qui s'appuient sur les tendances destructives de la conjoncture imposée par la globalisation et la tournure spectrale que prend le capitalisme pour ceux qui en subissent les méfaits (Comaroff & Comaroff 1999 : 19-32). Il faut prendre garde toutefois de ne pas tomber, par analogisme intempestif, dans une interprétation abusive des situations d'anomie extrême qui, comme celles circulant au lendemain de l'abolition de l'esclavage, inscrivaient l'accumulation primitive dans la zombification des êtres. Il faut revenir aux signes du temps dont la spécificité instruit le nouveau procès de la sorcellerie en présupposant que ceux-ci portent en eux les caractéristiques du cours actuel de la « mondialisation » (Luzi 1996 : 9-14).

Nous nous hasardons dans ce débat à travers l'expérience de ce qui nous paraît le plus explicite de ces traits nouveaux de la sorcellerie en Afrique centrale, les enfants-sorciers. Nous prolongeons certaines réflexions de Filip de Boeck (2001 : 32-57) qui, le premier, a fait des enfants-sorciers un objet d'étude spécifique. Mais pour cela, il faut au moins lever une équivoque. Celle qui concerne le phénomène des enfants-sorciers eux-mêmes dont il faut dire d'emblée qu'il n'est pas un fait nouveau. Dans de nombreuses sociétés africaines, prenons l'exemple de certaines sociétés du Golfe du Bénin, l'accusation en sorcellerie des enfants reste toujours vivace. Elle tient compte toutefois des circonstances de leur naissance ou de la tétatogénie. Ainsi les porteurs d'une tare néo-natale, voire d'une simple particularité, sont systématiquement qualifiés de *Gnando* chez les Baribas du Nord-Bénin ou de *Yoobinu* dans la région de Baatonou : naissance prématurée, par les pieds ou le siège, dentition précoce ou se présentant par la mâchoire supérieure... Ces « enfants porte-malheur » risquent la mort quand ils ne sont pas tout de suite éliminés. Dès qu'un enfant *yoobinu* vient au monde, il est abandonné dans la maison qui se trouve barricadée de peur que son esprit « mal-faisant » ne s'en échappe pour aller dévorer l'âme de ses occupants. Un bourreau spécialisé dans l'exécution des enfants porte-malheur peut alors être convoqué pour mettre un terme à la vie du nouveau-né dont il se débarrasse dans un endroit connu de lui seul. L'abandon, la vente comme esclaves, ou dans le meilleur des cas, l'exorcisme du Mal qu'abriterait l'enfant, sont aussi des pratiques courantes. Ce type d'infanticides est devenu l'objet d'une attention particulière de la part des autorités et une prise en charge par les organisations caritatives commence à être assurée ; ces phénomènes sont différents à tout point de vue des formes nouvelles de sorcellerie attribuées aux enfants, à Kinshasa, Brazzaville ou à Luanda.

***Kindoki, nkisi, kundu* : la dialectique du sorcellaire**

Avant d'analyser l'histoire des enfants-sorciers, il convient d'explicitier les termes mêmes que nous employons. Pour ne pas forger à coup de simplifications une totalité imaginaire, il faut prendre ici comme fil conducteur la

notion de *kindoki* que les populations concernées se donnent pour qualifier les faits décrits comme relevant de la sorcellerie suivant le sens qu'il a reçu dans son acception en français. Il s'agit là d'une notion quasiment « ontologique », mais aussi celle d'un vécu quotidien, situé au départ et à l'arrivée des pratiques lignagères qui mêlent inextricablement la fascination et la répulsion. Aucun travail ne nous paraît aussi pertinent que celui de Tulu Kia Mpansu Buakasa (1973 : 321) pour sortir de la gangue des approximations que cette notion charrie. Il nous paraît plus approprié d'utiliser les termes *kindoki* et *nkisi* que les populations concernées emploient afin d'éviter les confusions sémantiques que peuvent induire les termes génériques français de sorcellerie et de fétiche. Parmi les Kongo, les termes *kindoki* et *nkisi* (souvent traduits erronément par les termes de sorcellerie et de fétiche) trouvent leur occurrence lors d'un événement malheureux rapporté à l'action d'un *kindoki* dont l'organe de sorcellerie, le *kundu*, peut s'activer involontairement mais pas toujours, nécessitant bien souvent la médiation du *nkisi*, l'objet-fétiche dont la manipulation par un spécialiste *nganga* permet d'activer la puissance. Analysée par Buakasa, la *kindoki* apparaît à l'opposé de la conception que développent les « modernistes » qui font de la sorcellerie la *camera obscura* de la parenté et tentent d'expliquer la résistance du discours « traditionnel » de la sorcellerie aux bouleversements sociaux, en faisant appel au ré-enchantement du monde africain (Geschiere 2000 : 17-31). La sorcellerie n'est pas le point aveugle de la parenté, elle est son point focal, son miroir grossissant où viennent se réfléchir toutes les dramaturgies familiales, les crises de la société qui, loin de les affaiblir, les ramassent et les condensent avec une telle violence que leur source lignagère est prise en défaut dans le tourbillon des mutations sociales et politiques.

La cohérence et la fonction totalisante de la *kindoki* permettent la structuration de la société du point de vue idéologique ou plus exactement idéologique. De ce point de vue, l'économie de la vie de la communauté concernée, pour reprendre la pensée de Marx, rejoint ici les représentations fantasmatiques des individus — fantasme de la dévoration notamment — qui apparaissent comme des pôles d'attributs ou de signifiants liés au discours de la *kindoki*. « Le discours, en apparence, a beau être bien peu de chose, les interdits qui le frappent révèlent très tôt, très vite, son lien avec le désir et avec le pouvoir... Le discours, ce n'est pas simplement ce qui manifeste (ou cache) le désir ; c'est aussi ce qui est objet du désir... Le discours n'est pas simplement ce qui traduit les luttes ou les systèmes de domination, mais ce pour quoi, ce par quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s'emparer » (Foucault 1971). Nous sommes en présence d'un ordre du pouvoir où le discours tient lieu de socle théorique : « Pour les Kongo, explique Buakasa, la *kindoki* se présente comme une théorie (ce que pensent les gens) qui, à la fois explique à sa façon sa propre existence en indiquant comment elle est à comprendre : ce qui permet aux individus de s'expliquer certains faits de leur existence (par exemple la mort) ; qui prescrit enfin, un ensemble de règles de conduite. » Mais « plus qu'une simple théorie, elle est source

d'interprétation, d'interrogation et de réponse ; bref elle est une instance ». Buakasa analyse le discours de la sorcellerie comme un savoir (*ngangu*) et un pouvoir (*lendo*) qui confèrent à qui les possède la capacité de nuire à autrui jusqu'à le supprimer ; ce qui renvoie au complexe de persécution en relation avec le mode d'insertion et les tensions qui déchirent le groupe. Il arrive qu'à côté de ce savoir, la *kindoki* ait besoin d'outillages, appelés communément fétiches, et que la notion à laquelle elle renvoie est celle de *nkisi* qui se laisse saisir comme le produit d'un travail, objet d'une relation nécessaire avec un *simbi*, un génie qui l'anime, et instrument magique entre les mains des hommes, notamment les *nganga* (guérisseurs) pour protéger ou pour nuire. Mais le point culminant de ce travail est la notion de scène primordiale qu'il restitue dans le rapport entre les *nkulus* (ancêtres) et les *simbis* (génies du village) appelés aussi *nimbi* dans d'autres groupes kongo. « Une force est posée comme être humain du début. Elle porte le nom de *simbi*, génie. Libre, on la dirait "sauvage", non civilisée et dangereuse car elle habite, non pas au village parmi les hommes, mais dans la nature. Le pays (la terre, les rivières, la forêt) est son domaine et cela bien que dans le même temps, du point de vue de la "civilisation", le même pays soit revendiqué par les *nkulus* (ancêtres, fondateurs du lignage et du village) » (Buakasa 1973 : 293). Par rapport aux ancêtres, les *simbis* constituent un autre ordre principal au-delà des vivants. Nous avons donc deux ordres principaux, les *nkulus*, ancêtres, et les *simbis*. Situés au départ de la société kongo, les deux ordres diffèreraient du fait que les *simbis* sont dits être les premiers occupants de la terre où la société des hommes s'est établie. Les *nkulus*, fondateurs des lignages, ont dominé les *simbis* « en les exterminant ou en les assimilant à leur société comme esclaves ou alliés soumis [...] » (*ibid* : 294). Mise à mort, esclavage et soumission des anciens occupants de leur pays qui ont inspiré aux Kongo un sentiment de remords et d'angoisse qu'ils conjurent en leur assignant une nouvelle fonction, celle de protéger la nouvelle société grâce au culte qui leur est rendu à travers l'objet matériel qui les représente et qui les dédouble, le *nkisi*. Produit du travail du *nganga*, le *nkisi* n'est au départ qu'un simple objet, une statuette. Dans la tradition kongo, cet objet matériel, cette statuette, chose sensible et douée de valeur d'usage n'est encore qu'un *kifwiti*. Dès lors qu'il reçoit par la consécration du *nganga*, une charge symbolique, un sens spirituel, il devient un objet suprasensible, c'est-à-dire le réceptacle de la puissance tutélaire d'un génie, un *simbi/nimbi*, et s'appelle dorénavant un *kiteki*². Cette sensibilité suprasensible, — pour reprendre une expression hégélienne — repose donc sur un système social symbolique qui en assure l'efficacité sur la base de trois éléments fondamentaux : l'autorité de celui qui consacre l'objet, la collectivité qui reconnaît cette autorité et un corpus rituel auquel sont liées la pensée et les représentations cosmogoniques de cette collectivité.

2. Sur la distinction *kifwiti* et *kiteki*, voir J. F. VINCENT (1966 : 529).

Développant une interprétation globale du discours de la sorcellerie, Buakasa aboutit à la distinction de trois paliers explicatifs du processus de formation et d'organisation de la *kindoki*. Le premier niveau est celui de l'événement ou de la scène manifeste dans laquelle surgit un élément catastrophique (maladie, échec, mort...) ouvrant sur l'interrogation quant à la signification de ce qu'il advient. Le deuxième niveau est celui d'un système général d'indétermination, un déjà-là, un arrière-fond théoriquement supposé, une instance qui donne aux événements un sens : il aide à « voir », à lire ce qui est censé « se trouver au-delà des événements ». Enfin un troisième niveau qui est celui de la révélation : ici « la scène se découvre comme un substitut des rapports sociaux réels » qui s'insèrent dans un réseau de causalités où légitimité, pouvoir, fortune ne sont plus cause mais effets ou signes. Ainsi relève de la *kindoki* toute symptomatique non formalisée dans le régime lignager des signes. Si un régime de signes devenu asymptotique conduit nécessairement au diagnostic d'ensorcellement, il est toutefois difficile d'en préjuger le sens, il faut prendre en compte le régime asymptotique par lui-même et les contenus interprétatifs qui lui sont à la fois inhérents, accolés et indépendants : une toux ou un rhume n'est rien d'autre qu'une affection rhino-pharyngée. Elle est vécue et soignée comme telle, elle ne relève de l'ensorcellement que lorsqu'elle s'installe dans la durée ou devient récurrente. Ce qui place la sorcellerie sur le plan du temps ou de la répétition. Les faits ne signifient rien par eux-mêmes qu'au regard de leur interprétation et du contexte de leur apparition. Est donc *kindoki* toute imputation devenue signifiante dans un régime de signes spécifiques. Ce régime signifiant peut être formulé de manière simple, l'imputation sorcière ne renvoie qu'au putatif, rien qu'au putatif. Et cela *ad infinitum* parce qu'il est la matrice même de la structure sociale. On peut à la limite se passer du symptôme, la sorcellerie est un diagnostic qui se méfie d'ailleurs de sa propre symptomatologie dès lors qu'elle est dénoncée. C'est pourquoi il faut la comprendre comme un discours en situation.

Le langage du désir

En entretenant angoisse et espoir, en exprimant et contrôlant les désirs, en manipulant les rapports sociaux, la sorcellerie dans son expression de la *kindoki* sert, en tant qu'idéologie, à reproduire la société. Cependant l'idée d'une puissance immatérielle localisée dans le ventre sous la forme d'une substance intra-organique spécifique comme elle est décrite par Evans-Pritchard (1973) chez les Zande, ne semble pas avoir retenu l'attention de Buakasa qui lui préfère celle de *Mfumu Nkutu*, (seigneur de l'oreille) qu'évoque le R. P. van Wing (1959) pour attester que la *kindoki* serait liée au principe de vie. Pourtant, il existe dans de nombreux groupes kongo une substance comparable à celle des Zande appelée *kundu*. C'est parce qu'elle est rattachée à l'anthropophagie symbolique que cette substance a sa raison

d'être. Il faut croire que les pratiques d'autopsie qui mettaient à jour cet organe propre au sorcier ont été condamnées et abandonnées lors de la première christianisation, mais la notion de *kundu* se retrouve chez d'autres peuples kongo, notamment ceux du Congo-Brazzaville, pour qui « est sorcier celui qui est pourvu d'un organe spécial, doué d'une vie propre, le *kundu*, qui pousse son possesseur à manger, *dia*, l'âme de ses semblables, particulièrement celles de ses frères de clan. La victime dépérit alors et meurt. Si le sorcier s'attaque de préférence à ses proches, c'est que son pouvoir sur sa victime est renforcé par la parenté, particulièrement par la parenté maternelle. Parfois le sorcier est inconscient de la présence en lui du *kundu*. Il nuit sans le savoir. Le plus souvent, il la connaît parfaitement pour avoir sollicité lui-même son admission parmi les sorciers » (Vincent 1966 : 529). La notion de *kundu* sert donc de pilier explicatif à l'anthropophagie imaginaire qu'implique la *kindoki*. Elle est directement inscrite dans l'image de la mort dans laquelle se fixent les symboles-clés de l'organisation sociale à travers l'opposition fondamentale et structurante, monde des morts/monde des vivants. Si la complémentarité du monde des vivants et des morts est de ce fait évidente, la singularité de cette logique symbolique réside dans la récupération du *kundu* comme force vitale nécessaire à la sustentation imaginaire du groupe (contrôle social) ou de l'individu (néfaste). Cette représentation impose de situer le *kundu* dans le registre général de la loi du clan mais aussi du désir³. Non encadré par la loi, il se met au service des pulsions de son détenteur, pour accroître son pouvoir ou réaliser ses rêves d'interdits.

C'est au cœur du clan (*moyo*) que se loge la force (*kundu*) transmise par l'ancêtre et qui fonde l'autorité du chef. Cependant le *kundu* est aussi connu depuis les travaux d'Evans-Pritchard (1973) comme cette force intérieure psychique véhiculée par une substance intra-organique que parfois l'on croit pouvoir découvrir dans le ventre en faisant l'autopsie du sorcier décédé. Il paraît décisif de saisir la portée de la localisation du *kundu* dans le ventre pour comprendre l'élaboration du fantasme de cannibalisme qui accompagne la croyance à la sorcellerie. Au-delà des nombreuses variantes qui définissent la sorcellerie en Afrique, une constante apparaît, celle de l'anthropophagie imaginaire, au cours de laquelle le sorcier dévore la force vitale de sa victime. Cette conception de la sorcellerie (*kindoki*), la plus prégnante, en occulte une autre, fondamentale, qui est à rattacher à la famille, sa source première. Toute activité sorcière implique la possession de l'organe du *kundu* dans son ventre (*moyo*), mais toute possession du *kundu* ne fait pas de son détenteur un être asocial. C'est pourquoi par-delà cette représentation qui associe la sorcellerie à l'image du cannibalisme et du commerce avec les puissances nocturnes pathogènes, il faut revenir au principe directeur de la pensée sur la sorcellerie, à savoir celui de son positionnement

3. Je reprends ici une partie de l'argumentaire que j'ai développé dans YENGO (2004 : 111-123).

dans le clan, comme Loi. C'est dans la figure de l'oncle maternel, que se réalise ainsi la synthèse analogique entre le clan (*moyo*) et le ventre (*moyo*) comme réceptacle du *kundu* (Yengo 2004). La bipartition de l'opposition entre matériel et immatériel se retrouve dans la localisation du *kundu* à la fois comme substance (*witchcraft substance*) à l'intérieur du ventre du représentant du clan qu'est l'oncle, et au cœur de la structure sociale qu'est le clan. Comme émanation de l'ancêtre dont il assure la permanence, le *kundu* en exprime l'ordre ; il est la force de la loi.

Le *kundu* est numineux, c'est-à-dire dangereux car il permet de réaliser ce qui est défendu et consacre ainsi l'interdit. Envisagé de cette façon, il est de même nature que le rêve, une manifestation de l'inconscient. Le fonds commun au rêve et au *kundu* est le rapport au désir et au mythe fondateur du clan. C'est avec la nuit que l'activité du *kundu* remonte des profondeurs du mythe — fondateur du clan — et de l'angoisse — signifiant du désir. La sorcellerie (*kindoki*) est donc le langage du désir. Désir d'ordre pour le clan, elle relève de la pulsion pour l'individu et le rêve devient son énoncé. L'exercice du pouvoir, comme possibilité effective d'action au sein du lignage, correspondrait à la maîtrise des domaines du jour (domaines technique et économique) et de la nuit (sorcellerie). La transmission du *kundu* se fait soit par héritage, il assure alors la protection du lignage, soit par consommation de « chair humaine » (cannibalisme symbolique), le possesseur du *kundu*, qui exerce son activité dans son matriclan, agit alors pour son compte personnel.

Destins sorciers d'enfants, géographie d'un phénomène

Depuis une dizaine d'années, se développe dans le bassin du Congo, l'accollement étrange de deux catégories réputées antinomiques, d'un côté l'enfance innocente et de l'autre la sorcellerie malveillante. On ne peut en effet manquer d'être saisis d'emblée par la répartition géographique du phénomène des enfants-sorciers dont on circonscrit nettement l'apparition dans les territoires appartenant à l'aire culturelle kongo et par sa périodisation qui situe sa propagation à partir du milieu des années 1980. C'est dans le bassin du Congo (RD Congo et Nord de l'Angola) à la même période que les premières accusations en sorcellerie sont formulées contre des enfants. Celles-ci gagneront le Congo-Brazzaville et le Cabinda quelques années plus tard. Ce n'est pas une simple coïncidence si les pays concernés par l'enfance sorcière de masse, Congo-Brazzaville, RDC, Angola, sont aussi ceux des changements politiques avortés, des conflits et guerres civiles interminables et des mobilisations miliciennes. Enfants de la rue, enfants-sorciers et bandes armées deviennent, par leur simultanéité et leur imbrication, les marqueurs d'un même et unique phénomène, celui de la marginalisation de la jeunesse. Mais l'une des caractéristiques de ces violences est de s'instituer sur le mode de la gestion de la mort autour de laquelle les accusations de sorcellerie

prennent corps du côté des jeunes sous la forme de commandos anti-sorciers dirigés essentiellement contre les aînés (Ngimbi 1997 : 240 ; Dississa 2007), de perturbations et d'obscénités lors des funérailles et d'engagement militaire. Autant d'éléments qui se retournent contre les jeunes eux-mêmes avec les accusations en retour portées contre eux par les adultes sous la forme d'enfants-sorciers. Le registre de la sorcellerie devient le lieu d'affrontements entre classes d'âges dans un contexte d'effondrement généralisé de la gouvernance et la montée en puissance des tensions entre factions politiques pour la gestion du gisement alimentaire que constitue l'État. L'extension du phénomène n'est pas sans rappeler aussi les difficultés d'adaptation du matrilineage caractéristique des populations concernées aux contraintes du système de reproduction sociale d'essence patriarcale. Il n'est pas inopportun, non plus, de relier le cas des enfants-sorciers aux flambées de sorcellerie qui, au cours de l'histoire du bassin du Congo, se sont toujours produites simultanément à l'effervescence de mouvements religieux.

Poser la question des enfants-sorciers nécessite de combiner au moins deux types d'approche. Une approche phénoménologique de l'enfance sorcière révèle une violence à la fois discursive et réactive de la société. C'est à la jonction de ces deux types de violence, qui relèvent de « l'acte de croire » et inscrivent le sujet dans la volonté générale et ses contraintes liées à l'obéissance, que se situent l'armature symbolique de la pensée sur la sorcellerie et son ancrage social. Il apparaît que cette pratique relève aussi de la façon de réguler l'usage de la parole, c'est-à-dire du pouvoir. Le problème est donc politique et renvoie à l'organisation sociale, c'est-à-dire aux conditions dans lesquelles la violence sorcière s'exerce pour contrôler ou forcer l'accès à l'usage de la parole. Une telle approche ne saurait suffire pourtant à expliquer la forme que prend ce phénomène actuellement. Il faut à cet effet aborder cette question du point de vue sociologique du conflit dans le temps de son apparition et l'espace de sa révélation en tant que celui-ci révèle les limites même du discours ou de l'entreprise sorcière. Or, ces limites sont en même temps les conditions qui lui donnent naissance. Car il n'y a de disruption du discours que là où celui-ci était déjà en crise. Surgit alors l'interrogation sur le contenu même de cette crise, à savoir, quels types de conflits les enfants dits sorciers expriment-ils ?

Les cas Gilbert et Serge

Au cas de Magali présenté par G. N'Koussou dans ce numéro, j'ajouterai l'évocation rapide de deux autres cas.

Gilbert a 12 ans, en 1991, au moment des faits. Le contexte particulier de notre rencontre tient à l'accident dont il est victime à la Grande Poste de Brazzaville. Heurté par un camion, il est transporté aux urgences du centre hospitalier universitaire puis en service de traumatologie pour y être plâtré à la suite d'une fracture du tibia. Tout de suite après son admission

dans le service, Gilbert est en proie à un délire constant où il évoque son père, sa famille qui lui en veut. Le tout, ponctué par des crises de pleurs abondants. La phase délirante s'estompe au bout de 48 heures. Nous apprenons alors que son père est mort voilà deux ans et qu'il a été chassé de la parcelle paternelle par sa deuxième épouse car Gilbert, enfant naturel, a été recueilli par son père à l'âge de 4 ans et élevé par la deuxième femme de celui-ci. Recueilli ensuite par sa tante paternelle, il se retrouve très vite dans la rue après le décès de celle-ci, six mois à peine après celui de son père. On accuse alors Gilbert d'être un « enfant-sorcier ». Il est conduit dans un groupe religieux à la périphérie de Brazzaville pour y être exorcisé. Ne sachant pas ce qui lui arrive, Gilbert s'en échappe et se retrouve dans la rue. Il en est sorti par les Petites sœurs des pauvres avant de s'enfuir une fois de plus. Le père de Gilbert, ancien ouvrier à l'Office congolais de l'entretien routier (OCER), était en chômage technique au moment de sa mort. Une perte d'emploi qui constituait une charge supplémentaire contre son fils. Car, malgré le diagnostic avéré d'un syndrome immuno-déficient acquis touchant aussi bien la tante, que l'oncle et le père, la culpabilité sorcière de Gilbert est acquise dans le groupe de prières que fréquentait sa belle-mère. Gilbert se dit poursuivi par la famille de sa belle-mère qui l'accuse de se venger à la suite de la mort de cette dernière intervenue deux jours avant son accident.

Le second cas a été recueilli lors d'une séance d'exorcisme à laquelle nous avons été convié, le jeudi de l'Ascension 1997 du côté de Mpissa, dans le quartier de Bacongo, à Brazzaville.

Serge, un enfant d'à peine une dizaine d'années, se livre à une séance de confession publique de ses méfaits nocturnes. Devant une foule médusée, il fait part, d'une voix psalmodiée, des détails d'une entreprise commencée voilà déjà quatre ans avec sa grand-mère (morte depuis un an). Ce sont des voisins auxquels Serge avait été laissé en garde qui lui ont « découvert un comportement étonnant » et en ont saisi ses parents. Ceux-ci ont vite fait de trouver en Serge l'origine des différents maux qui les frappaient et qui, aux dires des témoins, commençaient à s'abattre sur le voisinage. Des disparitions inopinées d'argent à des morts inexplicables dans le quartier, Serge était au cœur de l'accusation. D'ailleurs ce dernier ne manque pas d'être prolix sur toutes ses victimes ou les excursions nocturnes qu'il continue à effectuer. Montrant la boîte d'allumettes qui lui servait de véhicule nocturne, Serge décrit avec minutie les différentes étapes de son initiation par sa grand-mère qui lui aurait fait manger de la chair humaine.

Après la confession de Serge, ponctuée par quelques chants, l'officiant se tourne vers les parents qu'il invective, leur révélant que c'est à la suite de leurs dissensions internes que l'enfant avait été victime de la malveillance de sa grand-mère. Celle-ci, n'ayant pu entraîner son fils aîné dans cette aventure, s'était retournée contre son petit-fils. Après avoir réaffirmé son diagnostic de possession par le Malin, le pasteur détaille ensuite la procédure d'exorcisme, à laquelle sera obligé de participer le père. Celle-ci consistera

dans un premier temps à « laver » l'intérieur de l'enfant pour extirper tous les restes de viande humaine qui serait encore susceptible d'agir en lui. Des séances de prières quotidiennes et un court séjour dans cette communauté chrétienne, où il devra être purifié de l'intérieur, seront nécessaires à le ramener à la vie normale.

La discussion que nous entretenons avec l'officiant à l'issue de la cérémonie nous indique clairement la nouvelle forme que recèle cette approche. Il s'agit pour lui d'une action du diable, selon ses propres mots, qui agit par plusieurs moyens : « Chez nous, le Diable (Asmodée) profite des enfants pour continuer son œuvre dévastatrice. Pour cela il attaque d'abord les familles chrétiennes où l'autorité des parents disparaît, puis après, par le biais de la sorcellerie de chez nous, il commet des crimes. Mais souvent les victimes qu'il recherche, ce sont des victimes innocentes. Vous avez entendu ce que cet enfant nous a révélé. Il voyage la nuit. C'est un adulte dans l'autre monde alors qu'ici, il est un enfant. » Et d'ajouter sans sourciller : « La stratégie du Démon c'est de nous garder dans l'enfance ici alors qu'il s'agit de ramener toute cette puissance de l'au-delà ici. Les Européens nous ont dépassés car ils ont mis fin à la sorcellerie. C'est pourquoi le diable ne pouvant pas agir chez eux, vient agir chez nous maintenant. Avant lorsque nous ignorions Dieu, notre sorcellerie n'était pas sujette à la convoitise du Démon. Maintenant que nous sommes chrétiens, le Démon s'est mêlé à notre sorcellerie qui a changé de nature. Voyez toutes ces guerres au Rwanda, au Congo, en Angola. Il y a quelques années ce n'était pas possible, maintenant elles sont là et c'est clair que c'est l'œuvre de Satan. »

À la frontière du village « urbain » : la rue

Le territoire de la famille ou du clan en ville est constitué par la parcelle. La ville est propriété d'État. Ce qui implique un quadrillage de l'espace par le cadastre où la rue concentre les seuls termes de l'échange entre habitants. Dans la parcelle, chaque individu retrouve sa famille, chaque famille son clan, chaque clan son village. L'implication cadastrale du quadrillage de l'espace urbain est l'insertion villageoise de chaque individu dans son registre territorial originel. Ainsi, par la vertu de la géométrie, le village réinvestit la ville. Mais l'enfant qui en sort retrouve la rue, limite mentale de la ville. De même que l'on rejetait les vieux accusés de sorcellerie à la périphérie du village, les enfants accusés de sorcellerie sont évincés de la maisonnée, délogés de la parcelle et maintenus loin de la norme sous laquelle le lignage vit, dans la rue. À l'inverse des anciens, proscrits et condamnés à l'isolement, les enfants soumis à l'ostracisme familial ne sont jamais seuls dans la rue. Juste au début, le temps de trouver un point d'ancrage, une nouvelle communauté de survie dont le fonctionnement solidaire se moque du « référent ethnique, pourtant vivace dans la politique nationale » (Biaya

2000 : 4). Lorsqu'elle ne relève pas du clan, la *kindoki* des adultes est toujours celle d'un homme seul jusqu'au devenir animal du sorcier. Que l'on donne en exemple l'homme se transformant en antilope pour accomplir une longue distance, un chasseur prenant l'apparence d'une panthère pour rabattre des animaux ou commettre un crime, l'imaginaire sorcier est toujours celui de la réussite d'une entreprise individuelle ou d'une assemblée de sorciers soumis aux termes d'échanges ou de contributions transactionnelles sous la forme de tontines. L'enfant qui entre en sorcellerie a son devenir dans la multiplicité. Les assemblées sorcières des adultes sont des sociétés secrètes, celles des enfants, des sociétés ouvertes. Ces sociétés de la rue, ces multiplicités qui prolifèrent par désaffection du matrilignage, ne sont pas des structures sociales inorganiques, elles relèvent de la puissance contagieuse des affects⁴ qui offre aux enfants un statut social dans l'imaginaire et une vie d'audaces autrement plus exaltante que celle qu'assignent les institutions lignagères ou étatiques en déroute.

La rue est un territoire de souveraineté locale pour l'enfant qui peut y exercer son pouvoir contre la société qui l'a mis au ban. Réappropriée, elle cesse d'être exclusivement un espace de réclusion erratique, d'errance bornée. Espace ouvert, sans fin, lisse qui se distribue autour des habitations, des murs et des clôtures, la rue est un ensemble que l'enfant finit par tenir pour son principe territorial, par habiter de ses fantasmes, et fait croître au gré de la faillite des institutions familiales, étatiques et religieuses. C'est un territoire de mouvance, de socialisation nomade, que l'enfant intègre et dont il récupère très vite l'identité. Celle de la loi du nombre, de la débrouillardise face à l'incertitude quotidienne, de la loi du plus malin, bref du non-droit lignager comme l'était la brousse pour les villageois, de la consécration de la mobilité, du sens des trajets coutumiers à arpenter pour trouver de quoi manger : marchés, sorties de bureaux, entrées des grandes surfaces, tous ces lieux qu'il faut savoir occuper pour un travail dérisoire, un larcin avant d'intégrer le « campement » le soir pour dormir ; celle des points de rencontre : ronds-points, carrefours, jardins publics où l'on joue à être « grand », celle du mouvement, de la liberté d'action, de la ruse, de la débrouillardise, de l'informel mais de la violence aussi. Violence initiatique qui construit l'enfant d'abord contre l'ordre familial mais également pour l'affirmation de soi face aux autres, ses semblables qu'il faut tous les jours affronter sans rémission. Car la rue est aussi un espace sans bornes, sans intimité. Lieu anonyme, déviant, c'est le non-lieu par excellence où il est périlleux de s'aventurer aux heures de la nuit tant la violence y est omniprésente. Un simple attroupe-ment peut s'y transformer en émeute avec pillages ou bain de sang, et les cortèges funèbres peuvent y prendre l'allure carnavalesque d'une fête obscène qui signe la revanche sur le monde bien-pensant des aînés : « Le lieu

4. « Car l'affect n'est pas un sentiment personnel, ce n'est pas non plus un caractère, c'est l'effectuation d'une puissance de meute qui soulève et fait vaciller le moi » (DELEUZE & GUATTARI 1980 : 294).

sur lequel, [ces funérailles] se déroulent est un lieu de malaise, de passage. Se plaçant en bouc émissaire, le cortège viole les espaces publics et ses réglementations : la foule envahit toute la rue, se comporte d'une manière choquante, agresse les passants, fait irruption dans les parcelles ouvertes, sur les marchés, ou s'en prend aux voitures qui s'arrêtent, commettant d'autres outrages encore, afin de détourner ou de déjouer le mauvais sort » (Devisch 1998 : 452). Ce n'est pas par hasard que les groupes de jeunes qui organisent les obsèques de leurs congénères, dans le quartier de Bacongo à Brazzaville, ont pris le nom de *Nimbis*⁵. Ces mêmes *Nimbi/Simbi* dont Buakasa dit qu'ils sont les vaincus de la société lignagère par les *nkulus*, les ancêtres, avec qui ils partagent le monde de la *kindoki*. Si les *nkulus* agissent par la force du clan, l'action des *Simbis* nécessite l'intermédiation des *nkisis*. Les vaincus de la société, ces jeunes, exclus de la famille, s'unissent en *Simbi* à la périphérie du village d'où ils harcèlent ceux qui les y ont rejetés. Quiconque est coutumier des rites de possession sait que les génies sont facétieux, irrévérencieux et grivois. Les *Nimbis* de Brazzaville, Pointe-Noire et Kinshasa, ne dérogent pas non plus à cette fonction transgressive dont l'occasion leur est fournie par les rites funéraires (veillées mortuaires et enterrement) qu'ils organisent, notamment à la mort d'un jeune, selon leurs propres règles d'où sont exclus les « aînés ». C'est au cours de ces cérémonies que l'opposition entre les aînés et les cadets prend toute la mesure des tensions que la société incube. Slogans antigouvernementaux, proférations d'obscénités, insultes et chants paillards, commercent avec les scènes de *strip-tease* collectives ou les agressions physiques sur les personnes âgées (Ngimbi 1997 : 240).

Aussi spectaculaire qu'elle soit, cette violence délinquante n'est pas subversive pour la société car elle conforte tous ceux qui campent les jeunes dans le registre assignable de leur a-sociabilité. Le problème véritable de la violence se pose ailleurs. C'est d'abord celui de l'arbitraire de la violence institutionnalisée que secrète la sécurité profuse des cortèges ministériels ou présidentiels, la pléthore de policiers à chaque coin de rue... Violence contre laquelle l'enfant de la rue oppose la sienne. Mais c'est aussi celui de la transformation de cette force nomade en machine de guerre sous forme de milices lorsque l'État aux abois, pris dans l'ajustement politique de ses composantes, en appelle aux enfants de la rue. Ceux-ci se changent en enfants-soldats, redoutables par leur cruauté qu'ils exercent désormais au nom du monopole légal de la violence.

Il ressort que la rue inverse les normes en vigueur dans le monde des adultes, selon une logique qui toutefois reprend à son compte la classification par catégories d'âge, mais en liaison avec « la dangerosité » potentielle. Cette gradation par l'âge préfigure un renversement de l'ordre initial que l'appropriation progressive de la rue impose grâce à une acquisition de compétences selon les exemples suivants que nous tirons de la classification des enfants de la rue de Kinshasa par Tshikaka Biaya (2000 : 7-14) :

5. Étrange coïncidence qui veut que les initiateurs de ce mouvement dans le quartier de Bacongo à Brazzaville soient les enfants de M. Nimbi.

— Les *Moineaux* (4-7 ans). Les premiers touchés par les accusations de sorcellerie et la violence familiale qui constituent les facteurs principaux de leur fuite dans la rue.

— Les *Shege* (8-12 ans) constituent le groupe le plus important. Leur appellation dérive de Shengen, et renvoie aux frontières de l'Europe dont les expulsés retrouvent la débrouille quotidienne et leur situation d'indésirable.

— Avec les *Bana inbwa* (13-17 ans), dont l'expression signifie chiots, les bandes se consolident autour d'un petit caïd appelé *poro*. Suivant l'orientation qu'ils prennent au sortir de l'adolescence, les uns deviennent des *Phaseurs* (15-20 ans), catégorie de jeunes connus pour leur penchant pour les hallucinogènes et les *Ballados* (17-23 ans) qui forment des bandes redoutées pour leur agressivité envers les passants. Au sommet de la pyramide, se tient le groupe des *Bana Mayi* (20-30 ans), anciens *Ballados* et nouveaux caïds dont la réputation se construit sur la maîtrise de certaines activités illégales aux ramifications internationales (faux papiers, proxénétisme...) ou sur le trafic de diamants dont les spécialistes sont appelés *Bana Lunda*. Ils ne craignent pas de revendiquer des pouvoirs occultes, voire sorciers, et représentent l'aboutissement du rêve absolu de l'enfant de la rue⁶.

Grandir dans la rue, c'est suivre une évolution graduelle dont chaque étape, approfondissant la précédente, possède ses propres codes mais, des *Moineaux* aux *Bana Lunda*, le renversement est total. Les premiers, accusés de sorcellerie, rejetés par leur famille, survivent vaille que vaille, les derniers, assumant *a posteriori* l'anathème jeté sur eux, la retournent contre le pacte des aînés en exhibant de manière dispendieuse les atours de leur nouvelle fortune. L'échelle du désordre s'inverse aux dépens d'une société que l'ancien enfant-sorcier, habitué des évasions nocturnes dans le monde en double, défie sur le terrain du jour. *Hic et Nunc*. « La bouche populaire affirme que les *Bana Lunda* gagnent cet argent en recourant à la sorcellerie. Ils ensorcellent les filles qu'ils aguichent, couchent avec elles et les "utilisent" pour acquérir la "chance". Voilà pourquoi ils ne deviennent pas riches et s'embrouillent avec l'argent. Ils doivent dépenser tous leurs biens en plaisirs de la chair » (*ibid.* : 26-27). Nouvelle inversion : ce n'est plus la femme qui est sorcière mais le jeune homme, qui, pour avoir récupéré « la chance » chez elle, est obligé de la payer de ses libéralités⁷. C'est la version

6. « Au cours des années 90, beaucoup de jeunes de Kinshasa sont devenus *Bana Lunda*, c'est-à-dire enfants de *Lunda* : ils ont émigré massivement dans la province angolaise de *Lunda Norte* pour avoir accès aux dollars et aux diamants. À leur retour, ces jeunes détiennent fréquemment un pouvoir financier dépassant de loin celui de leurs parents, ce qui leur permet d'accéder à des versions d'un style de vie "moderne" dont leurs propres aînés avaient été exclus [...]. Ce pouvoir tout neuf s'est surtout manifesté de manière tangible dans le contexte de la famille, restreinte ou élargie, et a aussi, inévitablement provoqué l'émergence d'accusations de sorcellerie entre les générations (souvent en rapport avec le diamant), accusations déclenchées par des disputes à propos de la redistribution de la prospérité nouvelle » (DE BOECK 2001 : 46-47).

7. « Ces nouvelles formes et attitudes trouvent clairement leur illustration dans la transformation actuelle de la division du travail. Alors que certains jeunes ont

noire de la Mami Wata qui, dans ce contexte, fait de la *kindoki* assumée, la nouvelle religion de ces nomades de la rue africaine qui offre l'accès à toutes les convoitises marchandes, inassouvissables autrement que par l'évasion onirique et hallucinogène que procurent les stupéfiants auxquels l'enfant s'adonne dès qu'il quitte le toit paternel.

Monde en double ou monde inversé ?

Pour matérialiser l'intelligibilité de cette situation étrange qui renverse les conditions d'exercice de la sorcellerie lignagère, il faut certes revenir à la structuration lignagère mais il ne faut faire l'impasse ni sur la condition de l'enfant en milieu urbain, ni sur l'irréductibilité des consciences parentales. Deux pistes s'imposent à nous.

Désirs de l'enfant, impuissance familiale et exorcisme

Une première piste nécessite de partir du désir de l'enfant. Elle conduit à s'orienter dans le sens d'une aliénation de ce désir, initialement clivé car élaboré dans le devenir étranger à soi mais en conformité au groupe. C'est dans la relation de dépendance de ce désir de l'enfant à celui, tout autant aliéné des parents, dans les conditions objectives de frustration de l'affirmation existentielle, dans la situation d'impuissance qu'impose la crise, que se noue l'altération de la conscience. L'attitude désirante de l'enfant qui se met en place hallucine son objet. Elle est l'envers d'une appropriation réelle. Fonctionnant dans le vide de son impuissance, elle comble par les rêves d'accumulation, l'absence des objets que lui propose la télévision nationale mise à l'heure globale. « L'entrée prématurée dans la cité imaginaire de la sorcellerie, avec tout ce qu'elle comporte de subversion des hiérarchies, de pratiques légitimées de la violence, de projections imaginaires, n'ouvre devant les enfants qu'une violence politique d'adulte désinstitutionnalisée, libérant les instincts » (Duclos 1995 : 3-19). Hallucinations et fantasmes d'assouvissement viennent combler le vide imposé par cette situation d'impuissance. Pris dans la situation d'avoir à riposter à l'impuissance des parents et à la sienne propre, l'enfant inscrit dans son projet d'assomption, la compensation sorcière comme tentative d'apaisement et d'envoûtement des aînés, adversaires structurellement hostiles, pour une reconnaissance de sa requête. Il émane chez l'enfant, placé dans l'assomption d'une pulsion interdite, un sentiment de toute-puissance, certes morbide car contrasté par l'angoisse que soulève la reconnaissance de désirs interdits mais partiellement assouvis

conquis du pouvoir financier et un statut social grâce aux revenus procurés par le commerce du diamant, la plupart des chefs de famille sont réduits, socialement et économiquement, dans le Kinshasa d'aujourd'hui, au statut de chômeurs et de personnes inactives » (DE BOECK 2001 : 51).

par la compulsion d'avouer⁸. En retour, l'enfant se trouve doublement aliéné de ce recours pathétique à une impossibilité réelle qu'il est pourtant tenu d'assumer dans sa réalisation fantasmatique. L'enfant du lignage en milieu urbain recourt à la *kindoki* pour résoudre de manière hallucinatoire les problèmes qui se posent à la famille et met d'emblée celle-ci à sa merci, mais ce faisant, il subit l'« envoûtement » du lignage qui, désirant dans et par lui avenir et sécurité, conjure désormais par ces fantasmes son incapacité à faire face à son impuissance.

C'est cette impuissance familiale que l'officiant met en récit démonologique et que l'enfant homologue, comme dans toute procédure inquisitoriale (Chiffolleau 2001 : 57-97), par un mouvement de subjectivation (Richard 2003 : 89-102) qui s'organise, contre l'angoisse de néantisation du groupe, pour un retour à l'objet clanique primaire. Naguère organisatrice symbolique et psychique interne de référence à la Loi, la *kindoki* touchée par la « guérison divine » (Tonda 2002a : 243) se conclut par une discorde familiale, un rejet de l'enfant⁹ et un sentiment dépréciatif généralisé. Car l'exorcisme isolé de l'affect collectif est le signe de l'incapacité à maîtriser le conflit réel tel qu'il se révèle (van der Hart 1983) autour de l'enfant, à extirper les marquages imprimés précocement sur le « corps » de celui-ci par la faillite parentale. Il ne s'agit plus de le protéger contre lui-même (délires et hallucinations) ni contre les « autres » (accusation), mais de l'inscrire dans une relation de négativité radicale vis-à-vis de lui-même et des autres. Ainsi l'exorcisme devient une attaque concertée sur la personne de l'enfant, un acte pervers du contrat implicite entre les aînés, pasteur et parents confondus, dans une alliance qui sollicite de la secte une recette extemporanément élaborée à partir d'idéaux chrétiens pour résoudre les conflits familiaux mais qui reste sans effet car le contrat que le lignage avait établi avec l'esprit des ancêtres est rompu dans la relation de l'enfant avec sa propre famille. C'est la fonction paternelle qui se voit ainsi sollicitée pour inventer un lien singulier avec l'enfant que l'avuncularité ne permet plus. L'idéalisation rétrospective du lignage perdu substitue l'affect supportable de la *kindoki* à la détresse mélancolique du péché. Sans doute le discours démonologique consacre-t-il la version conquérante du pentecôtisme mais la problématique du mal démoniaque rationalise la constitution d'une parenté tout entière dressée contre la filiation, et c'est alors toute la théorie de la *kindoki* qui se voit revisitée dans le sens des adultes contre les enfants.

8. Avec l'aveu, la conscience morale commence à parler ; ce qui était muet retrouve la parole. Nous constatons ici que la compulsion d'aveu a une double fonction affective. Elle met en lumière l'acte et les pulsions qui le déterminent, elle éclaire le fossé qui sépare le moi, écrasé par les désirs et les pulsions du ça, du surmoi, voir REIK (1973 : 180-204).

9. « La sorcellerie est le seul prétexte accepté socialement pour expulser un enfant. Qui plus est, bon nombre d'enfants sont intimement convaincus de posséder des pouvoirs magiques et de s'adonner à des pratiques occultes. Cette croyance entraîne chez la plupart d'entre eux de graves perturbations du comportement (mythomanie et schizophrénie notamment) qui rendent leur re-socialisation et leur éventuelle réinsertion particulièrement difficiles » (PIROT 2004 : 78).

Si l'événement qui certifie l'acte de sorcellerie est déterminé par une série d'infortunes ou d'afflictions, la mise en œuvre de l'accusation est toujours un acte de dénonciation. Dans le cas de Serge, des voisins bienveillants avertissent les parents du comportement étrange de leur enfant. La toile relationnelle qui enserre l'enfant dans le diagnostic se met alors inexorablement en place, tissée autour de trois types d'acteurs, les dénonciateurs qui s'accordent à eux-mêmes leur propre caution par solidarité d'adultes ou par intérêt général, les parents chargés d'assumer l'angoisse collective et le pasteur, exécuteur judiciaire de la qualification du « soupçon » et exorciste agréé le cas échéant. Une approche quasi-conspiratoire où le comportement « inhabituel » de l'enfant est déjà circonscrit dans les énoncés de l'imputation et de la syntaxe sorcières. D'où l'échec de la démarche thérapeutique proposée qui absout systématiquement les parents, en intégrant dans le diagnostic sorcellaire, les signes de la vulnérabilité de l'enfant et les stigmates de son mal-être : éléments d'hygiène (mauvaise odeur, gales, saleté), malformations, malnutrition, (ventre ballonnant, kwashiorkor, retard de croissance...), anémie, yeux rouges, ou handicaps (surdité, énurésie...), voire atteintes neurologiques (  pilepsies, somnambulisme, insomnies, retard mental ou scolaire) (Aguilar Molina 2005 : 12-13). Rien d'étonnant que les rêves qui accompagnent ces   tats soient toujours ceux que hante la satisfaction des besoins primaires. Dans les sociétés de privation, avoir quelque chose à manger devient une obsession, un état crépusculaire que seule la nuit vient satisfaire. Mais malheur    l'enfant que la faim conduira à accepter des aliments de la main de quelqu'un d'autre que ses parents, il est fort à parier que celle-ci soit contaminée. Dans la réalité diurne comme sur la scène onirique qui se présente toujours dans l'indiscernabilité du manque comme une source de réel. Car, qu'elle implique un membre de la famille ou un passant (*Moleki nzela*), la sorcellerie se transmet toujours par contamination suivant un schéma qui est souvent le même : un membre de la famille ou une personne mal intentionnée offre de la nourriture à l'enfant qui « croit par exemple manger du poisson mais au cours d'une visite nocturne, l'esprit du sorcier (celui qui a offert le plat consommé) lui révèle qu'il s'agissait de chair humaine. La personne devient sorcière à son insu et entre dans une relation qui exige qu'elle rende la chair humaine mang  e. L'absorption de chair humaine peut entraîner la maladie et la mort si la personne qui l'a mang  e refuse de la restituer ou de payer par une autre. Il doit alors lui donner un membre de sa famille ce qui en clair signifie aider à manger (tuer) un membre de sa famille » (*ibid.* : 14). Le paradoxe par lequel ce qui devrait être source de vie devient objet de mort et la structure qui devrait protéger expose dorénavant l'enfant à la contamination nocturne, renseigne que les éléments mis en jeu ne sont pas seulement d'ordre alimentaire, mais aussi d'ordre sexuel. Car ce qui se joue ici et que camoufle si bien le rêve, c'est l'analogie, connue depuis Freud, entre l'alimentaire et le sexuel ; « Le buccal étant l'embl  me régressé du sexuel » (Durand 1992 : 129). Et lorsque ce rapport met en jeu, comme dans l'exemple de Serge, la grand-mère et son petit-fils, la

relation incestueuse se révèle au grand jour par la dimension hyperbolique qu'elle prend dans leur communion d'anthropophagie sorcière.

Attester de la *kindoki* dans la parenté matrilineaire c'est ainsi faire le constat que le vecteur parental associé à la sorcellerie n'est pas la filiation mais l'alliance. Contrairement au péché originel, dont la transmission concerne la filiation, la *kindoki* concerne le clan de la mère et est d'autant plus redoutable qu'elle est saisie par l'interdit de la procréation. Cependant, à mesure que la structure familiale se modifie, se modélisant sur le schéma patrilineaire et le socle patriarcal, l'alliance est desservie au profit de la filiation et la *kindoki* devient transmissible à la descendance. Dès lors, la politique du devenir sorcier, les mécanismes d'appropriation du *kundu*, s'élaborent dans les agencements que représentent les deux entités marginales placées en bordure des institutions, de la famille ou de la communauté : les vieux et les enfants.

Œdipe lignager et meurtre du père

Il s'avère que la menace du couple grand-mère et petit-fils dans son devenir « mari et femme de la nuit »¹⁰, tient principalement au saut générationnel qu'il assure et qui élimine les parents. Mais plus grave encore est la disqualification du père lorsque le « couple de la nuit » scelle dans une relation incestueuse, la mère et son fils. Mais derrière l'image de la mère « incestueuse », se négocient de nouveaux rapports de sexe (Tonda 2000 : 5-24) d'où émerge la figure de ces femmes chefs de famille, appelées aussi « mères-chefs », qui ont renoncé à la nostalgie du passé et se sont inscrites dans des réseaux de solidarité (*Moziki, tontines*)¹¹ pour compenser le malaise des hommes, devenus incapables de maintenir la place prépondérante de leur revenu dans les ressources du foyer. Car l'urbanisation en Afrique occasionne de nombreux changements qui modifient le statut économique de la femme. Si elle reste faiblement salariée sur le marché du travail, elle a obtenu la maîtrise du secteur informel où l'individualisation des gains lui donne une plus grande liberté par rapport à sa famille et à son mari. Cette autonomie par rapport aux hommes s'accompagne d'un bouleversement matrimonial et sexuel qui se traduit notamment par la prolongation de la période de célibat et une sexualité hors mariage avec mercantilisation des relations homme/femme qui ne craint plus de s'afficher (Antoine & Nanitelamio 1989 : 129-133). Ce processus, amorcé dès la création des villes avec l'apparition de la *Ndumba* (Gnali 1968 : 20-23), la femme libre de ces villes miroirs, Brazzaville et Kinshasa, enviée et décriée à la fois mais célébrée par la musique

10. « La particularité de ces femmes et maris de nuit est [toujours] d'être des figures de la parenté : le mari de nuit se "révèle" être le père, l'oncle paternel ou maternel ou le frère ; tandis que la femme de nuit est soit la mère, la tante et la sœur » (TONDA 1999 : 10).

11. ATTANT NGOUARI (2005).

populaire (Gondola 1997 : 51-81, 1999 : 87-111), a gagné en ampleur et se présente comme l'une des clés de lecture des changements touchant aux mutations sorcières.

Comme nombre de sociétés en développement, les postcolonies africaines prospèrent sur une économie sociale de la réussite personnelle, incontestablement plus violente et pernicieuse qu'en Europe où la structure familiale devient coextensive d'un « souci de soi » caractéristique d'une configuration idéologique de plus en plus individualiste, tolérant toutes les compromissions, les corruptions, et soutenue par une demande construite sur la base d'un narcissisme relié au schème général de la culpabilité. Là où la mutualité villageoise pouvait prendre le relais de la faillite individuelle, c'est cette idéologie qui vient infiltrer le milieu familial faisant de celui-ci le creuset d'une nouvelle loi, celle de l'inassouvissement tendanciel des désirs matériels, qui éclaire d'un seul coup les limites financières du père. Celui-ci, figure désormais suspectée pour ses déficiences et de plus en plus dépréciée dans cette économie de la « capabilité » à tout prix, se trouve mis en marge du foyer (Tort 2005 : 89-125) et de l'amour de la mère. Éloignement qu'il ne peut conjurer qu'en prenant les devants sous le prétexte de la sorcellerie, c'est-à-dire en chassant le fils avant que celui-ci n'ait pris sa place. Logique oraculaire s'il en est, car en se plaçant sur le terrain de la sorcellerie, le père inverse le rapport de séniorité et installe le fils sur la pente prématurée de l'aïnesse, seule tributaire de la fonction de la *kindoki* dans le lignage. Ainsi se trouve-t-il irrévocablement rattrapé par le passage à l'acte fantasmatique du fils sur le corps de sa mère qui témoigne définitivement de sa mise à l'écart¹². Comme Œdipe se hisse au trône par l'hymen avec sa mère, les *Bana Lunda* accèdent à l'aïnesse par la transgression du tabou de l'inceste, signe de droits sur les femmes — dont la mère —, évinçant dans le même mouvement l'oncle (du couple adelphique) et le père (du couple parental).

Le père, figure de la loi, sans laquelle — pour paraphraser Lacan — il n'y a pas de parole, est le grand perdant de la nouvelle scène familiale en crise dans ces pays de culture orale. Ne pouvant même plus dire la prohibition de l'inceste, au nom de l'alliance, il entraîne dans sa chute la figure de l'oncle, laissant ainsi à la mère la signifiante de la filiation et de l'alliance conjuguées dans la relation incestueuse avec le fils. La figure qui émerge de ce marasme est bien celle de la mère, non seulement sous la forme fantasmée du désir de l'enfant mais parce qu'elle apparaît au cœur de la désarticulation des rapports d'alliance et de filiation. Cette désarticulation configure le nouveau statut de l'enfant. Exclu du foyer dès la tendre enfance, élevé dans l'insécurité nomadique de la rue sans référent à l'autorité, mais mis en position d'accéder à la position d'aîné (accès aux richesses matérielles et aux femmes), par la seule vertu du tiers valorisant, le *nkisi*/argent,

12. « [...] la prédiction s'accomplit par le geste même qui s'efforce de la conjurer » (ROSSET 2005 : 31).

l'enfant est saisi par l'incapacité de se définir dans une appartenance impliquant l'entre-soi de la consanguinité, le territoire (maisonnée, village, nation...), et le rapport aux femmes. C'est la généalogie qui est ici définitivement niée. Le sens du désordre est là : dans la facilité incontestable qui dispense d'affronter l'enjeu de la limite et dans la rupture généalogique, en prise avec la satisfaction de besoins et d'affects, compensée exclusivement par les métaphores de la richesse et du corps jouissant, dont la manipulation plus ou moins organisée devient génératrice de violence (Héritier 2003 : 21-44).

Mode de production sorcellaire

Une seconde piste est ouverte par la trame des récits de ces enfants-sorciers dans lesquels les rêves jouent un rôle primordial. Rêves qui réalisent la fusion de la vie projetée et de son contrepoint réel et se déploient dans sa propre unité, celle du monde de la *kindoki* qui n'est pas le monde de l'entre-deux mais un (pseudo) monde à part entière, comme inversion concrète de la société existante en tant que société de rêve. Le second monde de l'enfant est le rapport social inversé du monde tel qu'il est, aliéné et dominé, s'objectivant en surimpression onirique. Il est le modèle, compris dans sa totalité, de la vie socialement dominée que la *kindoki* justifie en permanence. La séparation entre les deux mondes fait elle-même partie de l'unité de ce monde séparé dans sa réalité fantasmatique. C'est ainsi que l'on ne peut opposer abstraitement l'activité nocturne sorcellaire et l'activité sociale effective : la réalité du jour est matériellement envahie par la *kindoki* tout comme celle de la nuit reprend à son compte l'ordre diurne mais en mettant l'enfant dans une posture qui lui semble plus avantageuse.

Ces rêves sont révélateurs de la formation sociale qui les secrète, celle qui superpose pauvreté honteuse et ostentation de marchandises non produites par la société. Pour ainsi dire, la *kindoki* est le mode de production de cette société qu'elle tend à faire saisir de manière non saisissable, soumettant, la nuit, ceux qu'elle a déjà exclus le jour mais dans un imaginaire inversé où les forces mêmes qui leur ont échappé se montrent à eux dans toute leur puissance. De fait, la *kindoki* est unificatrice dans le champ postcolonial des apparences, là où l'affirmation sociale de la vie devenue simple apparence se découvre comme une négation de la vie rendue désormais possible dans le rêve. Et lorsque la réalité ne peut être saisie que sous la forme d'apparences, ce sont les apparences qui apparaissent comme réelles et les motivations efficientes de l'onirisme sorcier font de la nécessité socialement rêvée, un rêve socialement nécessaire, extériorisé par l'enfant à qui ses propres rêves sont par ailleurs arrachés pour être interprétés contre lui. La *kindoki* est ainsi une activité spécialisée qui parle pour l'ensemble des autres dans une société où tout autre discours est banni. Le plus moderne comme le plus archaïque. À l'exception de celui de la violence. De fait, à voir, en effet, tous ces dirigeants africains s'empêtrer dans les « sacrifices

humains », les meurtres rituels (Toulabor 2000 : 217) notamment au moment des échéances électorales (Bayart & Hibou 1997 : 62-63)¹³, la sorcellerie apparaît très clairement comme la meilleure posture discursive que l'ordre postcolonial tient sur lui-même, la mise en scène lignagère du pouvoir étatique africain à l'époque de la mondialisation, où sous son caractère archaïque elle se révèle consubstantielle de l'État moderne.

C'est ici qu'il convient de pointer un déterminant primordial, celui qui fait de la sorcellerie une stratégie du pouvoir (Bernault 2005 : 21-39 ; Gruénais, Mouanda-Mbambi & Tonda 1995 : 163-193), non seulement dans l'inversion du rapport d'imputation, d'accusation des enfants par les adultes mais par la réactivité de l'État central qui se (re)positionne dans le domaine du lignage pour retisser les alliances structurelles de la domination postcoloniale autour de l'ancestralisation du colonisateur. Quand on cherche une origine à la fugue de la sorcellerie hors du lignage, on en vient toujours à la création de l'État, à sa genèse qui n'est autre que le processus de colonisation, *événement* majeur, qui montre comment les catégories de la *kindoki* se sont progressivement étendues à tout l'espace occupé par l'État par la promotion d'un système de parenté devenue nationale. De toutes façons, lorsque la parenté constitue l'armature générale de la société, elle en constitue aussi l'armature politique. Elle tient lieu de modèle et de langage à la politique (Moumbembé 1989). Cette extension de la parenté enserme toutes les hiérarchies sociales, tous les rapports de travail dans un discours qui définit désormais les formes et les moyens de la cohésion sociale et justifie la répartition des pouvoirs et de l'autorité (Copans 1971).

Le croisement de ces structures de pouvoir politique et de ces modèles d'assujettissement lignager insère la *kindoki* et les *nkisis* dans le domaine politique et social où ils interviennent désormais dans la domestication des corps sur le marché du travail, du désir dans le corps — sexe du pouvoir (Tonda 2005) —, et de l'institution du sacré (Kouvouama 1999 : 76-92 ; Mary 2000 : 143-163). Pour ce faire, il est pertinent de ressaisir la *kindoki*, selon les termes de Buakasa, en partant de l'impensé de son discours, là où elle travaille à légitimer les rapports de domination des aînés aussi bien dans la structure lignagère que dans les bureaucraties d'État au niveau desquelles d'ailleurs elle se traduit par l'alliance des deux instances, étatique et lignagère. En ce sens elle est la projection idéologique des structures politiques et économiques d'exploitation et d'instrumentation de l'humain dans le système marchand capitaliste. Ce processus expansionniste, commencé au xv^e siècle, se poursuit de manière exponentielle avec la globalisation, l'imposition du principe généalogique, inséparable de ses formes agnatiques et du pouvoir sexuel des mâles sur le corps des femmes. Sans oublier la logique typiquement religieuse qui l'accompagne, de redéfinition du Bien et du Mal, des puissances rédemptrices et damnatrices. Sous l'hégémonie apparente de la modernité, les imaginaires de la sorcellerie et des rapports

13. Voir également l'intervention de J. TONDA (2002b).

de domination convergent à produire une société en double, diurne et nocturne, où les citoyens ne partagent plus qu'une image clivée, dévalorisante et terrifiante d'eux-mêmes. Désespérant de ne pouvoir faire face au présent, les aînés croient trouver dans la revisitation du passé les solutions d'un avenir qu'ils ne peuvent disputer aux cadets sociaux, les enfants, les jeunes notamment, que par leur exclusion du terrain de la reproduction sociale que l'imputation sorcière vient corroborer.

*

Le fait de ne jamais devoir séparer la *kindoki* des rapports de parenté, de la domination et d'exploitation, ou de compétition des institutions religieuses, ne conduit pas à réduire tous les modes d'exercice de la *kindoki* à une seule et même combinatoire abstraite, mais ouvre plutôt la possibilité d'en comprendre les variations, les aspects « dominants » et surtout leur utilité dans la perpétuation de toutes les formes de domination qui l'abreuvent. Les nouveaux enjeux de la sorcellerie restent liés à la dynamique continue de bouleversements socio-économiques amorcée vers le début de l'ère coloniale et dont chaque période de mutations sociales permet le réaménagement sur la scène de l'urbanité. Si, comme l'atteste un prêcheur à Brazzaville, « la nuit recouvre le jour » c'est parce que « la famille a perdu son poids. Il n'y a plus d'amour dans les familles ». Le déchaînement des forces nocturnes traduit moins la dérégularisation des normes sociales que l'inefficacité des protections familiales et ancestrales. « La *kindoki* existe depuis longtemps. Jadis, nos anciens avaient leur *kindoki*, mais c'était pour faire des miracles et non pour "manger" les gens. Par exemple, pour commander d'aller leur chercher tout ce qu'ils désiraient... Aujourd'hui, la *kindoki* est devenue comme du commerce ; on tue des gens pour les vendre ensuite chez les Blancs » (Buakasa 1973 : 140). Cette re-évaluation positive de la sorcellerie des anciens éclaire d'autant mieux la dynamique actuelle de lutte contre les enfants-sorcières. Celle-ci traduit aussi bien l'angoisse de la migration de l'entreprise sorcière, son institution en alliances nouvelles de l'invisible hors du champ du lignage que la nécessité sociale de son contrôle. Les sociétés africaines déstructurées mais soucieuses d'une sécurité qu'elles ne peuvent plus procurer à leurs enfants projettent sur eux les attributs du désarroi qui les traversent. L'accusation en sorcellerie des enfants est l'unique réponse disponible à l'effondrement de l'ordre politico-lignager en vertu duquel l'autorité ne saurait être que celle de la classe des aînés. L'apparition d'un nouveau discours sur la sorcellerie en révèle les nouveaux enjeux. Dans la structure lignagère, la sorcellerie détenue par les aînés est au cœur du fondement et de la stabilité de l'ordre social. En inversant l'ordre de son appropriation du côté des cadets, elle révèle que le système des règles qui l'a structurée s'est non seulement effondré mais qu'une puissance d'un

autre ordre participe de ce bouleversement. Et qui mieux que le diable pouvait représenter cet être de pureté passé au service du Mal ? « Être d'innocence tout comme les enfants, élevé à la gloire éternelle par la bonté du Père, mais trahi par l'orgueil démesuré », le diable recueille les fantasmes d'une société dont les thérapies traditionnelles sont impuissantes à la délivrer de l'angoisse. Il est aussi la figure qui permet le renversement, au profit des aînés, d'une situation qui ne cesse de leur échapper.

Université Marien Ngouabi, Brazaville ; Centre d'études africaines, EHESS, Paris.

BIBLIOGRAPHIE

AGUILAR MOLINA, J.

2005 *L'invention de l'enfant sorcier en RDC. Le nettoyage social, le commerce religieux et la difficulté d'être parent dans la culture urbaine*, Londres, Save The Children.

ANTOINE, P. & NANITELAMIO, J.

1989 « Statuts féminins et urbanisation en Afrique », *Politique africaine*, 36 : 129-133.

ATTANT NGOUARI, A.

2005 *Économie informelle et pratiques populaires au Congo-Brazzaville : État des lieux et perspectives*, Chaire de recherche du Canada en développement des collectivités (CRDC), laboratoire de recherche sur les pratiques et les politiques sociales (LAREPPS), Université du Québec, Montréal.
<www.uqo.ca/crdc-geris/crdc/publications/CI24.pdf>.

BAYART, J.-F. & HIBOU, B.

1997 « Le "capital social" de l'État malfaiteur ou les ruses de l'intelligence politique », in J.-F. BAYART, S. ELLIS & B. HIBOU (dir.), *La criminalisation de l'État en Afrique*, Bruxelles-Paris, Éditions complexe : 55-76.

BERNAULT, F.

2005 « Magie, sorcellerie et politique au Gabon et au Congo-Brazzaville », in M. MVÉ MBÉKALE (dir.), *Démocratie et mutations culturelles en Afrique noire*, Paris-Budapest-Torino, L'Harmattan (« Modernité africaine ») : 21-39.

BIAYA, T. K.

2000 *Le jeune, la rue et la violence à Kinshasa. Entendre, comprendre, décrire*, Dakar, Codesria (« Nouvelles Pistes, 1 »).

DE BOECK, F.

2001 « Le deuxième monde et les enfants sorciers en République Démocratique du Congo », *Politique africaine*, 80 : 32-57.

BUAKASA, T. K. M.

- 1973 *L'impensé du discours : « kindoki » et « nkisi » en pays Kongo du Zaïre*, Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre ; Bruxelles, Centre d'étude et de documentation africaines.

CHABAL, P. & DALOZ, J.-P.

- 1999 *Africa Works : Disorder as Political Instrument*, London, International African Institute ; Oxford, James Currey ; Bloomington, Indiana University Press.

CHIFFOLEAU, J.

- 2001 « Avouer l'inavouable. L'aveu et la procédure inquisitoire », in R. DULONG (dir.), *L'aveu, histoire, sociologie, philosophie*, Paris, Presses universitaires de France : 57-97.

COMAROFF, J. & COMAROFF, J. (eds.)

- 1993 *Modernity and its Malcontents, Ritual and Power in Post-colonial Africa*, Chicago-London, University of Chicago Press.
- 1999 « Nations étrangères, zombies, immigrants et capitalisme millénaire », *Dakar, Bulletin du Codesria*, 3-4 : 19-32.

COPANS, J.

- 1971 « L'anthropologie politique », in J. COPANS, M. GODELIER, S. TONAY & C. BACKES-CLÉMENT, *L'Anthropologie : science des sociétés primitives ?*, Paris, Denoël.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F.

- 1980 *Mille Plateaux*, Paris, Éditions de Minuit.

DEVISCH, R.

- 1998 « La violence à Kinshasa, ou l'institution en négatif », *Cahiers d'Études africaines*, XXXVIII (2-4), 150-152 : 441-469.

DISSISSA, V.

- 2007 « Violence et funérailles au Congo-Brazzaville », *Le bulletin de l'APAD*, 25, *La Violence endémique en Afrique*. <<http://apad.revues.org/document210.html>>.

DUCLOS, L.-J.

- 1995 « Les enfants et la violence politique », *Cultures & Conflits*, 18 : 3-19. <<http://www.conflits.org/document469.html>>.

DURAND, G.

- 1992 *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod.

EVANS-PRITCHARD, E. E.

- 1973 *Sorcellerie, oracle et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard.

FOUCAULT, M.

- 1971 « L'Ordre du Discours », leçon inaugurale au Collège de France, Paris, Gallimard.

GESCHIERE, P.

- 2000 « Sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité », *Politique africaine*, 79 : 17-31.

GNALI, M. A.

- 1968 « La femme africaine, un cas : La Congolaise », *Présence Africaine*, 68 : 20-23.

GONDOLA, C. D.

- 1997 « Oh, Rio-Ma ! Musique et guerre des sexes à Kinshasa, 1930-1990 », *Revue française d'Histoire d'Outre-Mer*, 84 (314) : 51-81.
- 1999 « Bisengo ya la joie. Fête, sociabilité et politique dans les capitales congolaises », in O. GOERG (dir.), *Fêtes urbaines en Afrique : espaces, identités et pouvoirs*, Paris, Karthala : 87-111.

GRUÉNAIS, M.-E., MOUANDA-MBAMBI, E. & TONDA, J.

- 1995 « Messies, fétiches et luttes de pouvoir entre les "grands hommes" du Congo démocratique », *Cahiers d'Études africaines*, XXXV (1), 137 : 163-193.

VAN DER HART, O.

- 1983 *Rituals in Psychotherapy. Transition and Continuity*, New York, Irvington Pub.

HÉRITIER, F.

- 2003 « Quels fondements de la violence ? », *Cahiers du Genre*, 35 : 21-44.

KAGWANJA, P. M.

- 2006 « "Power to Uhuru" : Youth Identity and Generational Politics in Kenya's 2002 Elections », *African Affairs*, 105 (418) : 51-75.

KOUVOUAMA, A. D.

- 1999 « Imaginaires religieux et logiques symboliques dans le champ politique », *Rupture*, 1 nouvelle série, Paris, Karthala/Rupture-Solidarité : 76-92.

LUZI, J.

- 1996 « Mondialisation de la misère », *Agone*, 16 : 9-14.

MARY, A.

- 2000 « La violence symbolique de la Pentecôte gabonaise », in A. CORTEN & A. MARY (dir.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes*, Paris, Karthala : 143-163.

MOUMBEMBÉ, J.-P.

- 1989 *La parenté par le pouvoir en Afrique moderne : le Congo-Brazzaville (1969-1988) sous le parti unique (PCT)*, Mémoire de DEA, Paris, Université Paris I.

MURUNGA, G. R.

- 2006 « L'argumentation sur le Mungiki et la retraditionnalisation de la société : une quête de reconnaissance ? », Dakar, *Bulletin du Codesria*, 3-4 : 30.

NGIMBI, I. V.

1997 *Jeunesse, funérailles et contestation socio-politique en Afrique*, Paris, L'Harmattan.

PIROT, B.

2004 *Enfants des rues d'Afrique centrale*, Paris, Karthala.

REIK, T.

1973 *Le besoin d'avouer : psychanalyse du crime et du châtement*, Paris, Payot.

RICHARD, F.

2003 « Psychanalyse et anthropologie aujourd'hui : mythe, complexe d'Œdipe et processus de subjectivation », *Topique*, 84 : 89-102.

ROSSET, C.

2005 *Le réel et son double. Essai sur l'illusion*, Paris, Gallimard (« Folio/Essais »).

ROWLANDS, M. J. & WARNIER, J.-P.

1988 « Sorcery, Power and the Modern State in Cameroon », *Man*, 23 : 118-132.

TONDA, J.

1999 « Jérôme et la violence de l'imaginaire des "fusils nocturnes" à Libreville », *texte ronéotypé*.

2000 « Enjeux du deuil et négociation des rapports sociaux de sexe au Congo », *Cahiers d'Études africaines*, XL (1), 157.
<<http://etudesafricaines.revues.org/document1.html>>.

2002a *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala, (« Hommes et Sociétés »).

2002b « Fétichisme politique, fétichisme de la marchandise et criminalité électorale au Gabon : Note sur l'imaginaire politique contemporain en Afrique centrale », *Voter en Afrique, différenciations et comparaisons*, Colloque organisé par l'ASFP, Centre d'Études d'Afrique Noire ; Institut d'études politiques de Bordeaux, 7-8 mars.

2005 *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Gabon, Congo)*, Paris, Karthala.

TORT, M.

2005 « Comment "le Père" devint la cause des pathologies familiales », *Actuel Marx*, 37, *Dossier critique de la famille* : 89-125.

TOULABOR, C.

2000 « Sacrifices humains et politique ; quelques exemples contemporains en Afrique », in P. KONINGS, W. VAN BINSBERGEN & G. HESSELING (dir.), *Trajectoires de libération en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala ; Leiden, Africa-Studienctrum : 207-222.

VINCENT, J.-F.

1966 « Le Mouvement Croix-Koma : une nouvelle forme de lutte contre la sorcellerie en pays kongo », *Cahiers d'Études africaines*, VI (4), 24 : 527-563.

VAN WING, J.

1959 *Études Bakongo. Sociologie, religion et magie*, Bruges, Desclée de Brouwer.

YENGO, P.

2004 « Le rêve et la réalité. Œdipe lignager et mutations sorcières au Congo », *Rupture*, 5 nouvelle série, Paris, Karthala : 111-123.

RÉSUMÉ

L'apparition des enfants-sorciers dans le bassin du Congo autour des années 1980 est un fait marquant des mutations de l'entreprise sorcière, traduisant une inversion de l'imputation qui s'oriente maintenant dans le sens des vieux contre les jeunes. Signe des temps de la « ré-évangélisation » menée par les campagnes pentecôtistes dans une société où la diabolisation de la sorcellerie sert désormais de capteur des tensions sociales, elle n'en reste pas moins le révélateur d'une crise profonde des structures de la parenté. En réactualisant le conflit entre les aînés et les cadets, la sorcellerie trouve, dans la conjonction des effets pervers de la globalisation et de la crise récurrente de l'État postcolonial, les (idéo)-logiques de sa nouvelle formulation.

ABSTRACT

The World Upside Down: Childhood and Kindoki, or the Cunnings of Sorcery in the Congo Basin. — The appearance of children sorcerers in the Congo Basin in the 1980s is a key feature of recent changes in sorcery as it reflects an inversion of imputation which is now practiced by the old against the young. A sign of the times of the "re-evangelization" carried out in Pentecostal campaigns in a society where demonization of sorcery is now used as a locus of social tensions, it still reveals a profound crisis of kinship structures. By reviving the conflict between older and younger people, sorcery finds the ideological effects of its new formulation in the conjunction of the negative impact of globalization and the recurrent crisis of the post-colonial state.

Mots-clés/Keywords : Bassin du Congo, enfants-sorciers, *kindoki*, luttes aînés-cadets, sociétés matrilineaires, sorcellerie/*Congo Basin, children sorcerers, kindoki, young/old conflicts, matrilineal societies, witchcraft.*